O Visível Mundo do Espiritismo

MARCIO GOLDMAN

*O Mundo Invisível,** de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, remanejamento de uma dissertação de Mestrado escrita para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como bem indica seu subtítulo, pretende investigar as questões de "Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo' em sua vertente Kardecista, tornando mais visível um campo de estudos que, como nos lembra a autora, tem tradicionalmente chamado a atenção dos pesquisadores mais para sua contribuição ao chamado "'sincretismo religioso" brasileiro do que à especificidade de seu sistema de crenças. O livro pretende concentrar-se justamente nesta última e toma para isto, como pressuposto básico explicitado desde sua "Apresentação", a impossibilidade teórica de uma rígida dicotomia, tal qual postulada em diversas correntes do pensamento antropológico, entre "religião" e "sociedade". Tal postura levaria, inevitavelmente, a não ver no primeiro termo mais que uma expressão, direta ou transformada, de outras realidades tidas *a priori* como mais substantivas e/ou determinantes. Assim, somos convidados a admitir, numa perspectiva maussiana, que a religião é em si mesma social e que, por outro lado, o que chamamos sociedade não deve ser tomado como uma essência substantiva, consistindo antes na resultante do interrelacionamento de uma multiplicidade de planos, cada um deles dotado de um certo grau de especificidade e autono-

* CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro — *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noções de Pessoas no Espiritismo.* Rio de Janeiro: Zahar, 1983, 143 pp.

mia. Neste sentido, embora admitindo que, por existir no mundo, a religião seja obviamente por ele influenciada, a autora enfatiza o outro lado da questão, o fato de que a religião é "uma matriz de produção de valores, de maneiras de pensar e se relacionar com a realidade social mais abrangente" (:10). Deste modo, o livro pretende analisar as particularidades do Espiritismo enquanto sistema de crenças e enquanto produtor de certas "leituras" e "experiências sociais" bastante específicas.

O primeiro capítulo discute, assim, questões preliminares que visam, basicamente, a caracterização do universo investigado e a metodologia utilizada nesta investigação. Deste modo, devido à dificuldade em determinar precisamente as fronteiras do que venha a ser "o Espiritismo" — e isto não por causa de problemas teóricos ou metodológicos, mas sim devido às complexas e equívocas relações mantidas por este sistema com outras religiões, em especial com a Umbanda — convenciona-se tomar como limites provisórios aqueles mesmos postulados pelo próprio grupo. No entanto, a própria noção de "grupo" é aqui problemática na medida em que o chamado "Movimento Espírita" se apresenta, simultaneamente, de forma unificada e dispersa. Não que alguma dificuldade de ordem externa perturbe o sistema, mas porque — e aqui já estamos às voltas com um dos princípios elementares do Espiritismo — ele comporta uma tensão latente entre o esforço de codificação, por um lado, e a crença no '"livre arbítrio", por outro, crença que, como veremos, consiste num dos pilares centrais de sustentação doutrinária do Kardecismo. Por isto tudo, a metodologia de trabalho deve se adaptar à natureza de seu objeto, investigando, simultaneamente, o eixo codificado do sistema (a "literatura espírita") e suas manifestações concretas e em parte variáveis — um "Centro Espírita" e uma instituição auto-definida como "cultural" — manifestações que atualizam diferentes aspectos do Espiritismo: o primeiro centrando seu foco na "caridade" e na "mediunidade"; o segundo privilegiando o "estudo"; três níveis que, como demonstrado no terceiro capítulo, constituem o próprio universo da prática espírita.

O capítulo seguinte consiste numa abordagem da "Cosmologia Espírita" efetuada, basicamente, a partir da análise da literatura doutrinária do Espiritismo. O capítulo se inicia, contudo, com uma breve discussão acerca das principais concepções de *ritual* desenvolvidas e adotadas por diferentes teorias antropológicas. Esta discussão, que, infelizmente, não é aprofundada, se encerra com a adoção por parte da autora da concepção de ritual proposta por

Lévi-Strauss no "Finale" de "L'Homme Nu", último volume de suas Mythologiques (cf. Lévi-Strauss 1971). A adoção desta perspectiva tampouco é justificada com os detalhes que, por sua complexidade, merece. O não aprofundamento dessa discussão acerca da natureza do ritual, bem como a não elaboração da visão levistraussiana, colocam algumas questões às quais retornaremos mais adiante.

Em seguida, passa-se à apresentação da cosmologia espírita propriamente dita. Tal cosmologia estaria assentada sobre uma posição básica, de tipo hierárquico, entre *espírito* e *matéria*, dicotomia que engendra aquela mais abrangente entre o *Mundo Invisível* e o *Mundo Visível*, correspondendo, grosso modo, à tradicional separação entre sagrado e profano que Durkheim situava no núcleo do pensamento religioso. Esta oposição — espírito/matéria — ao mesmo tempo em que funda toda a doutrina espírita, determina o sentido de sua prática, na medida em que existem duas mediações possíveis entre estes universos postulados, primeiramente, como distintos e separados.

A primeira mediação, de ordem diacrônica, corresponde o princípio da reencarnação que faz com que os espíritos do Mundo Invisível encarnem e desencarnem alternadamente nos corpos materiais do Mundo Visível. Este processo cíclico é o responsável por outro ponto básico da doutrina espírita, a "evolução dos espíritos". Estes espíritos, criados por Deus na "ignorância e inocência" podem, devido a seu livre arbítrio essencial, *optar* pelo Bem ou pelo Mal. Se a escolha recair no segundo termo, isto significa, inevitavelmente, uma ligação com a *matéria* (que se situa do lado do Mal), ou seja, com a encarnação, encarnação que servirá, contudo, para a purificação e ascensão deste espírito no sentido do Bem, graças às provações experimentadas na vida terrena. Neste sentido, a escolha pelo Mal só pode ser provisória e aparece como a condição mesma da existência do Mundo Visível.

Além disso, a teoria da reencarnação funda também a concepção de "pessoa" adotada no Espiritismo. Todo ser humano seria composta, primeiramente, de um *corpo* (matéria) e de um *espírito;* entre ambos, fundindo-os, estaria localizado o *perispírito* dotado, por sua vez, de uma "parte sutil", imaterial, eterna e mais próxima. portanto, do espírito, e de uma "parte grosseira", material, mortal e ligada ao corpo. Nesta concepção, a "pessoa" é vista, então, como possuindo um "Eu menor" (o espírito encarnado na vida terrena) e um "Eu maior", o espírito desencarnado, seja ele "errante" (fa-

zendo parte ainda do ciclo encarnação-desencarnação-reencarnação; em processo de purificação e ascese, portanto) ou "puro" (quando, completadas suas provações, atinge, definitivamente, o polo do Bem e não mais se encarna — destino final, pois, de todo espírito).

Neste ponto, a autora localiza um dos focos centrais da doutrina espírita, a tensão entre o princípio do *livre arbítrio*, que permite aos espíritos optarem pelo Mal, tornando, em última análise, possvel a vida terrena, e aquele do *determinismo* de origem divina, que traça, inexoravelmente, a marcha evolutiva ascendente dos espíritos na direção do Bem e do Puro. Haveria ainda uma outra forma de contacto entre os Mundos Visível e Invisível, de ordem sincrônica: a "comunicação espiritual", que só será, contudo, analisada no decorrer do Capítulo IV.

O terceiro capítulo tenta captar como estes princípios doutrinários operam na prática de um "Centro Espírita" particular, constatando que, de fato, a questão central do Espiritismo parece ser a da inter-relação entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível. Esta inter-relação tem aqui seu foco na idéia de Mediunidade, tanto de um modo direto, ao permitir a incorporação de espíritos em suportes humanos materiais, quanto de uma forma mais lateral, na medida em que, sendo o objetivo último desta incorporação a doutrinação dos espíritos, contribuindo para sua evolução, a mediunidade participa também do ciclo diacrônico de comunicação entre os dois planos do universo. Trata-se então do nódulo central de todo o sistema e é à sua análise que o Capítulo IV, que constitui a maior parte do livro, está consagrado.

De início, uma rápida revisão de algumas das principais posições teóricas mantidas pela Antropologia em relação aos fenômenos de êxtase, transe, possessão, mediunidade, ou como se queira chamá-los. Constata-se facilmente que tais perspectivas reproduzem de modo bastante fiel as teorias sobre ritual recenseadas no início do primeiro capítulo, e que, praticamente, todas elas estão baseadas numa concepção de religião como realidade destacável do todo social e que agiria refletindo estruturas mais fundamentais, concepção já criticada e descartada na "Apresentação" do livro. A autora propõe então uma abordagem da mediunidade que visa resgatar a especificidade do Espiritismo, sem pressupor a existência de uma reprodução de outros níveis da realidade social.

Esta especificidade será localizada no modo pelo qual a mediunidade espírita articula os diferentes planos da Cosmologia e

da Noção de Pessoa no Espiritismo. A "individualidade" humana é aí concebida como precária e incompleta na medida em que comporta elementos de distintas proveniências: o corpo material, o espírito imaterial (bem como o perispírito e suas subdivisões). A "recuperação" da totalidade desta individualidade só pode se dar com a ascensão do espírito ao estado de Espírito Puro, não mais sujeito às reencarnações sucessivas, única situação de unidade completa. Deste modo, a mediunidade em geral e, particularmente, em sua forma ritual de incorporação, funciona como um momento provisório de junção do Mundo Visível e do Mundo Invisível e então, conseqüentemente, dos diversos componentes da pessoa humana, fornecendo uma espécie de antecipação de sua unidade última que só viria a ser realmente atingida no momento em que, livre de todo constrangimento material, a "pessoa" se converte em Espírito Puro.

Finalmente, na "Conclusão" são retomados os temas centrais do livro, especialmente as questões das relações entre "religião" e "sociedade" e entre ritual, transe e noção de pessoa, bem como o problema das fronteiras entre Kardecismo e Umbanda. É exatamente acerca de tais pontos que acredito importante efetuar algumas observações, no intuito de indicar como as valiosas perspectivas propostas no livro acerca destes temas, que são cruciais para a reflexão antropológica, poderiam talvez ser desenvolvidas.

Em primeiro lugar, a questão das fronteiras "externas" do Espiritismo Kardecista. A célebre tese de Cândido Procópio Ferreira Camargo (1960), sobre o "continuum mediúnico" parece ainda guiar as especulações neste terreno. E, no entanto, o problema desta hipótese não é apenas seu caráter nitidamente etnocêntrico, como indica, justamente, Maria Laura Cavalcanti ("Kardecismo = consciência, sobriedade, ética e Umbanda = inconsciência, ritualismo e magia" (:15). Trata-se de uma questão mais grave, pois Camargo supõe, ao falar em "continuum", que é possível passar de um ponto a outro do sistema através de simples adições e subtrações de elementos, o que se, de fato, corresponde ao "modelo consciente" apresentado geralmente pelos fiéis, não dá conta da natureza última do fenômeno em questão. Em outros termos, tudo se passa ao contrário da afirmativa de Camargo de que o "continuum" existe de forma independente das distinções efetuadas pelos praticantes; estes, geralmente, sustentam a idéia do "continuum", mas é no plano teórico que a hipótese não se sustenta. E não se sustenta porque a relação

entre as diferentes religiões mediúnicas é muito mais complexa, exigindo para ser desvendada a determinação das leis de transformação bastante sofisticadas que regem o sistema. Assim, ao passarmos do Kardecismo para a Umbanda, observamos que a possessão "inconsciente" transforma-se de mal obsidiante em meio privilegiado de contato com as entidades espirituais, entidades que, por outro lado, não incorporam para serem "doutrinadas" mas, ao contrário, para, num certo sentido, dontrinar os homens (aconselhá-los, ajudá-los, etc...). Se seguirmos agora da Umbanda até o Candomblé, constatamos que a natureza destas entidades espirituais se altera radicalmente: deixam de ser vistas como "espíritos de mortos" e passam a ser cultuadas como divindades plenas que não incorporam nem para doutrinar nem para serem doutrinadas. Por outro lado, os espíritos de mortos não possuem ninguém no Candomblé, podendo, no máximo, perturbar os mortais, de um modo já mais semelhante ao que ocorre no Kardecismo. Ora, é evidente que cada transformação destas se faz acompanhar, no mesmo plano ou sobre outros, de outras transformações de caráter análogo ou distinto, o que significa que se pretendermos dar conta do campo das religiões mediúnicas, tal qual se manifestam na sociedade brasileira, não poderemos nos contentar com um esquema linear simplista, sendo obrigados a construir um complexo quadro em que cada religião concreta atualiza virtualidades e potencialidades deixadas em aberto pelas demais. Neste sentido, então, o chamado "sincretismo religioso" poderia também ser encarado não como um amálgama bruto de traços de proveniências distintas, e sim como uma espécie de síntese estrutural de sistemas que já mantêm entre si não apenas relações de ordem histórica mas, e principalmente, relações lógicas de transformação que tornam possíveis as primeiras. As "fronteiras" empíricas ou conscientes entre os cultos não seriam, pois, mais que manifestações concretas e, necessariamente, deformadas destas leis básicas que governam a existência e a interpenetração dos cultos.

Agora, quanto à inter-relação ritual/transe/pessoa, a autora, como foi dito acima, embora esboce em diferentes momentos do livro sua concepção teórica acerca destes três termos — que estão longe, sabe-se, de possuir um significado unívoco no campo da Antropologia —, não explicita seu modo de ver a articulação concreta entre esses três conceitos. Mais do que isso, não fica clara a aplicação da noção de ritual na análise da concepção de pessoa e de transe.

E, no entanto, parece-me que Maria Laura Cavalcanti toca no ponto essencial da questão ao se propor adotar a noção de ritual esboçada por Lévi-Strauss. Tal como a autora a resume na página 33, este modo de encarar o ritual propõe situá-lo nas antípodas do pensamento mítico, vendo nele uma tentativa desesperada do pensamento em recuperar uma unidade e uma continuidade do mundo vivido, necessariamente, abolidas por seu próprio exercício, que exige, evidentemente, corte, contrastes e descontinuidades. Nesta perspectiva, não é difícil perceber que o transe (mediúnico ou de possessão) consiste numa operação plenamente ritual, na medida em que busca unir aquilo que o pensamento classificatório teve que separar. No caso particular do Espiritismo, esta união é buscada exatamente entre o Mundo Invisível e o Mundo Visível, entre o espírito e a matéria, os dois planos nos quais o universo é compartimentalizado no nível do sistema de crenças. Assim, a mediunidade, como o livro sustenta repetidas vezes, é uma forma particular de articular estes dois níveis que, mesmo não obtendo jamais sua fusão plena — ou o sistema, o pensamento e a própria vida social se deteriam —, se extenua nesse esforço tão vão quanto essencial.

Por outro lado, esta perspectiva poderia também dar conta da questão da "noção de pessoa". Como indica Maria Laura Cavalcanti (:44), lembrando uma preciosa colocação de Lévi-Strauss (1977), parece que, praticamente, todas as sociedades humanas postulam uma visão de "pessoa" como multiplicidade "folheada"; talvez porque o esforço de classificação se estenda até atingir o próprio homem e, deste modo, seu sentido também só possa ser produzido a partir de um sistema de diferenças. No entanto, é óbvia a existência de uma exigência de unidade no plano do vivido que se confronta com esta concepção diferencial da pessoa, o que faz com que, em toda parte, parece, existam rituais que buscam, explicitamente, estabelecer a unidade desta multiplicidade, situando-a sempre, como no Espiritismo, num momento ideal, no duplo sentido da palavra. Deste modo, compreende-se que o essencial do rito não seja o resultado que ele pretende, e que sempre lhe escapa, mas, justamente, o esforço para atingi-lo.

A partir desta visão, talvez fosse possível então esboçar uma outra maneira de encarar os fenômenos ditos religiosos, precisando, ao mesmo tempo, sua especificidade e o caráter geral dos mecanismos que aciona. Pois a religião, toda religião, se caracterizaria, então — em oposição aos sistemas míticos ou simplesmente clas-

sificatórios —, por ser uma operação de *continuação*, operação que se situa do lado da metonímia, simétrica e inversa ao esforço metafórico que marca o totemismo e o mito (cf. Lévi-Strauss 1975:28-32; Lévi-Strauss 1976:256-262). Assim, a questão da especificidade de cada sistema religioso particular pode ser recolocada, pois, se é verdade que esta especificidade deve ser admitida sem discussões, como ponto de partida, no intuito de evitar toda projeção ou redução de caráter etnocêntrico, o fim último da pesquisa antropológica só pode ser sua superação e a determinação de um plano comum dos fenômenos religiosos com os demais processos de pensamento. Como demonstrou Lévi-Strauss (1975:107), não é possível para o antropólogo, nem separar o domínio religioso dos demais processos sociais, sob pena de cair em uma estéril fenomenologia, nem "apenas contornar o fenômeno" como uma abordagem afetiva ou mesmo sociológica. Trata-se, então, de ver a religião como porta de acesso aos "mecanismos do pensamento".

Além disso, e finalmente, caberia indagar se ao pressupor que a religião é produtora de valores e matrizes de sentido e leitura da realidade social, Maria Laura Cavalcanti está, de fato, como supõe, superando a tradicional dicotomia religião/sociedade. Parece antes que, ao recusar com inteira justiça um reducionismo do primeiro ao segundo termo da oposição, ela termina por inverter a equação e apontar, simplesmente, para os efeitos que a religião exerce sobre a sociedade, mantendo, contudo, a forma essencial da colocação criticada.

Sem pretender responder aqui a uma questão de tal amplitude, que toca o coração da própria pesquisa antropológica, especialmente quando esta se dirige cada vez mais para a investigação das sociedades ditas complexas — sociedades que, por sua própria natureza, colocam com mais vigor, talvez, o problema geral da estruturação social em níveis e o da inter-relação de tais níveis —, cumpriria, contudo, assinalar que outras modalidades de articulação entre os vários planos sociais (se é que esta formulação possui um sentido) podem, perfeitamente, ser concebidas. Assim, no que diz respeito, por exemplo, ao Candomblé, Roger Bastide (1955) isolou o que ele denominava "princípio de corte", princípio que separaria totalmente, do ponto de vista do fiel do culto, as experiências vividas no interior do sistema religioso daquelas experimentadas no restante de sua vida. Isto pode significar, talvez, que *cada* religião — e não *a* religião em geral — possa manter articulações distintas (na forma e no conteúdo) com os outros fatos sociais, o que co-

locaria de maneira nova as questões da totalidade social e da solidariedade entre planos sociológicos, sem que tivéssemos que apelar, necessariamente, para a problemática noção de um "eu" unitário que atravessaria incólume estes planos e níveis. Deste modo, ainda que "O Mundo Invisível" não responda diretamente a este importante problema antropológico — e nem é sua intenção fazê-lo —, ele possui como um de seus vários méritos a virtude de indicá-lo, incitando-nos assim a investigá-lo e tentar sua resolução.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, R. — Le Principe de Coupure et le Comportment Afro-Brésilien. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanicistas.* São Paulo: Anhembi, 1955.

CAMARGO, C. P. F. — *Kardecismo e Umbanda.* São Paulo: Pioneira, 1960.

LÉVI-STRAUSS, C. — "*Mythologiques IV*" — *L'Homme Nu.* Paris: Plon, 1971.

————. *O Totemismo Hoje.* Petrópolis: Vozes, 1975.

————. *O Pensamento Selvagem.* São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1976.

————. (org.) — *L'Identité.* Paris: Bernard Grasset. 1977.